

Мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик у полікультурному суспільстві

Зубарев Олександр Сергійович – аспірант кафедри соціології соціологічного факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

У статті звертається увага на східні духовні практики як феномен сучасного полікультурного суспільства. Обґрунтовується необхідність розглядати східні духовні практики як окремий соціокультурний феномен. Виходячи з цього, автор висуває припущення, що мотиви звернення до східних духовних практик відрізняються від мотивів звернення до релігії та нових релігійних організацій, які досліджує соціологія релігійної конверсії. Щоб перевірити це припущення, автор звертається до матеріалів 29 наративних інтерв'ю, проведених із представниками східних духовних практик міста Харкова та досліджує мотиваційні контексти, в яких повсякденні діячі осмислюють своє звернення до східних духовних практик. У підсумку автором виділяються сім ідеально-типових мотиваційних контекстів звернення до східних духовних практик, а саме: екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний та трансперсональний. Підкреслюється, що дана типологія розроблена з урахуванням веберівського принципу суб'єктивної інтерпретації та є спробою наблизитися до розуміння причин зростаючої популярності східних духовних практик у сучасному суспільстві.

Ключові слова: східні духовні практики, полікультурне суспільство, мотиваційний контекст, «мотив-тому-що», «мотив-для-того-щоб».

В статье обращается внимание на восточные духовные практики как феномен современного украинского общества. Аргументируется необходимость рассматривать восточные духовные практики как отдельный социокультурный феномен. Исходя из этого, автор выдвигает предположение, что мотивы обращения к восточным духовным практикам отличаются от мотивов обращения к религии и новым религиозным организациям, которые исследует социология религиозной конверсии. Чтобы проверить эти предположения, автор обращается к материалам 29 нарративных интервью, проведённых с представителями восточных духовных практик города Харькова, и исследует мотивационные контексты обращения к восточным духовным практикам, а именно: экзистенциальный, телеологический, кризисный, познавательный, валеологический, презентационный и трансперсональный. Подчеркивается, что данная типология разработана с учётом веберовского принципа субъективной интерпретации и является попыткой приблизиться к пониманию причин возрастающей популярности восточных духовных практик.

Ключевые слова: восточные духовные практики, поликультурное общество, мотивационный контекст, «мотив-потому-что», «мотив-для-того-чтобы».

This article is focused on Eastern Spiritual practices as the phenomenon of the modern polycultural society. It explains the necessity to consider Eastern spiritual practices as a separate sociocultural phenomenon. Based on this, author makes an assumption that the motives to appeal to Eastern spiritual practices are different from the motives to appeal to religion and new religious organizations which the sociology of religious conversion explores. In order to test this hypothesis, author refers to the materials of 29 narrative interviews with Kharkiv representatives of Eastern

spiritual practices, and explores motivational contexts where everyday actors conceptualize their appeal to Eastern spiritual practices. In the end, author distinguishes seven ideal-typical motivational contexts of the appeal to Eastern spiritual practices, such as: existential, teleological, crisis, cognitive, valeological, presentation and transpersonal. It is emphasized that this typology is developed taking into account the principle of Weber's subjective interpretation and attempts to get closer to understand the causes of the growing popularity of Eastern spiritual practices in modern society.

Keys words: Eastern spiritual practices, polycultural society, motivational context, "because motives", "in-order-to motive".

Соціокультурні зміни останнього двадцятиріччя, відкривши символічний простір для культурних моделей, які за радянських часів були неактуалізовані, стигматизувалися або заборонялися офіційною культурою, принесли з собою плюралізацію та поживлення суспільного дискурсу [1, с. 227]. У цих умовах, які характеризувалися зменшенням залежності індивіда від соціальних інститутів та структур, актуалізувалися процеси виокремлення індивідуальних життєвих траєкторій. Одним із можливих способів побудови власної «версії життя» (О. Злобіна) стали східні духовні практики, які в соціокультурній перспективі можна розглядати як культурні форми, тобто як культури групового життя [2, с. 116], що мають у більшій або меншій мірі експліцитні інокультурні витоки, а саме зв'язки (у формі запозичення, наслідування тощо) з однією або декількома одразу релігійно-філософськими системами Сходу – індуїзмом, буддизмом і даосизмом (у термінології Є. Торчинова – «релігіями чистого досвіду»), які, проте, суттєво відірвалися від них (географічно, історично та культурно) і сьогодні стають все більш помітними в соціокультурному просторі України. Відтак видається актуальним дослідження мотивів звернення наших сучасників до східних духовних практик, а також причин, які їх до цього спонукають.

Гносеологічний аспект проблемної ситуації полягає у невідповідності використовуваних у сучасній соціології релігії концептуальних схем досліджуваному феномену: значна частина східних духовних практик не є релігійними (наприклад, хатха-йога, цигун), а їх поява інтерпретується, скоріше, в контексті змін у культурі тілесності, ніж релігійних практиках. Категоріально-понятійний апарат соціології релігії, як правило, цю специфіку не відбиває, прикладом чого може бути поняття «нових релігійних організацій», яке об'єднує як християнські, так і східні вчення. Це стосується і поняття «релігійної конверсії», під яким у сучасній соціології релігії розуміють «процес зміни релігійної ідентичності, за якого індивід або приходить до віри, або відмовляється від старих систем вірувань і релігійних практик на користь нових, через включення в життя релігійної групи або громади. Феномен релігійної конверсії, як правило, пов'язують зі свідомим переходом від віри «традиційної» для певного суспільства чи території, до віри «нетрадиційної» [3, с. 542-543]. Але коли йдеться про східні духовні практики використання терміну «релігійна конверсія» виглядає не зовсім доречним,

адже процес інтеріоризації культурних форм східних духовних практик не обов'язково веде до зміни релігійної ідентичності, яка сьогодні бачиться дослідниками як «еклектична», «дифузна», «приватизована» тощо [4]. Прийняття певної системи вірувань не означає автоматичної відмови від старої системи вірувань, особливо якщо перша позиціонується як секулярна та сумісна з іншими релігіями, що властиво більшості напрямкам цигун та йоги.

Онтологічний аспект проблемної ситуації полягає в зростаючій полікультурності сучасного українського суспільства, що загострює проблеми співіснування в одному соціокультурному просторі різних за походженням, витоками культурних форм, стрімке зростання набору яких пов'язане з соціокультурними змінами останніх десятиліть. За цих умов соціологічні дослідження маловивчених культурних моделей є особливо важливими, адже сприяють налагодженню комунікації та взаєморозуміння між різними соціальними спільнотами-носіями цих культурних форм, запобігаючи утворенню ізольованих від інших та «закритих» культурних світів; виявляють продукти натуралізації соціального сприйняття, що неправомірно спрощують складну соціальну реальність і підживлюють різні форми фундаменталізму; запобігають псевдотипізації та сприяють розумінню культурного досвіду Іншого.

Що стосується досліджень східних духовних практик у сучасній соціології, то, як правило, вони вивчаються в межах феномену «нової релігійності», при цьому переважає критичний підхід, який реалізується в тій або іншій мірі. Так, критичною налаштованістю, вираженою в настороженості щодо поширення нової релігійності, позначені роботи Є. Балагушкіна [5], С. Філатова [6] та інших. В Україні тематики східних духовних практик торкаються у межах вивчення нових релігійних рухів, тримаючись критичного підходу, релігієзнавці В. Петрик, Є. Ліхтенштейн, В. Сьомін [7] та інші. Важливі соціологічні міркування з приводу поширення східних духовних практик у сучасному суспільстві знаходимо в Л. Рязанової [8].

Також варто вказати на напрацювання В. Ісаєвої, яка, вивчаючи на основі аналізу матеріалів біографічних інтерв'ю (n=15) феномен конверсації в буддистських общинах карма каг'ю та пов'язану з нею зміну релігійної ідентичності індивідів, відмічає, що стратегії самопрезентації та автобіографічної розповіді учасників спільноти більшою або меншою мірою побудовані за аналогією до життєпису засновника цієї школи буддизму – Оле Нідала [9, с. 138], а також пропонує виділяти чотири типи соціальної адаптації конвертитів в умовах перехідного суспільства [10]. Втім, дослідниця, звісно, працює в межах соціології релігії, ми ж концептуалізуємо східні духовні практики як окремий соціокультурний феномен у соціокультурній перспективі

Багато робіт зі східних релігій та східних духовних практик знаходимо в європейському та американському контенті. Чи не найбільш розробленою є проблематика стрімкого поширення буддизму на Заході. Так, наприклад, Фредерік Ленуар [11; 12] у своїх працях розкриває специфіку буддизму у Франції; Бернарду де Беккеру [13] належить ґрунтовне та всебічне дослідження буддизму в Бельгії; Т'єррі Мате [14; 15] спираючись на розповіді про життя, аналізує, зокрема, яким чином цінності, що розділяють французи, які практикують буддизм (а саме тибетський буддизм, ваджраяну), впливають на конкретні форми політичної поведінки; Джон Сегі [16] ставить питання про трансформацію самого буддизму на Заході; Поль Манен [17] розмірковує над питанням консистенції буддійського вчення, переконує, що говорити про буддизм взагалі означає говорити про абстракцію, що не має адекватного референту; Ліонель Обадія [18] досліджує форми буддизму на Заході в широкій історичній та географічній перспективі, а Девід Н. Кей вивчає трансплантацію, розвиток та адаптацію тибетського буддизму та дзену у Великобританії [19].

Не менше в європейському та американському контенті робіт з індуїзму та йоги. На першому плані питання походження йоги та її імплементації на Заході. Так, зокрема, Елізабет де Мікеліс [20] аналізує історію сучасної йоги Патанжалі та західного езотеризму; Сільвія Секоморі підводить підсумки сторічної історії йоги у Франції [21]; осмислюють йогу як продовження індійської традиції Андре Паду, Йан Вічер, Девід Карпентер [22]. Ряд важливих робіт з йоги належать американській дослідниці Вероніці Альтгас, яка вивчає прояви нового індуїзму в Європі (у Франції, Великобританії), промовисту назву має одна з останніх робіт дослідниці: «Як йога завоювала Захід» [23].

Висвітлюється в публікаціях також і китайські духовні практики, що мають свої витoki передусім в даосизмі. Так, Девід Пальмер [24; 25] у своїх роботах досліджує китайську духовну практику цигун та традиційні китайські секти, зокрема, Фалунь Гун як найбільш помітний та дискусійний (що пов'язано з його політичною забарвленістю) напрям цигун.

Безперечно, згадані дослідження проливають світло на причини стрімкого поширення східних духовних практик у сучасному світі, однак мотиви звернення індивідів до східних духовних практик, як правило, не стають предметом окремого розгляду. Відсутня також емпірично обґрунтована типологія мотивів звернення до східних духовних практик. У сучасній соціології релігії існують типології видів релігійної конверсії [3], [26], але екстраполяція їх на східні духовні практики викликає сумніви.

Таким чином, ми ставимо собі за **мету** експлікувати мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик у сучасному полікультурному суспільстві. Чому індивіди звертаються до східних духовних практик? Що мотивує їх до цього? У чому специфіка цієї мотивації? На ці питання ми спробуємо відповісти, залучивши до аналізу матеріали авторського

якісного соціологічного дослідження, у рамках якого було проведено 29 наративних інтерв'ю з представниками різних східних духовних практик, що цілком достатньо для побудови емпіричної типології досліджуваного феномену [27].

Теоретико-методологічним підґрунтям аналізу для нас виступає концепція мотивації А. Шюца, для якого, на відміну від М. Вебера, принципово важливим є розрізнення «мотивів-для-того-щоб» («мотивів-мети») (пояснюють конституювання діяльності, виходячи з проекту) та «мотивів-тому-що» («мотивів-причини») (пояснюють конституювання самого проекту, виходячи з попередніх переживань індивіда, що складають події його життєвої історії). Мотиваційний контекст – це певний смисловий контекст, у термінах якого дія розміщена для індивіда в силу плановості дії та інтерпретується ним [28, с. 789], а відтак може бути розкритий та реконструйований через експлікацію «мотивів-тому-що» та «мотивів-для-того-щоб» діяльності індивіда. У центрі нашої уваги знаходимуться, таким чином, мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик, реконструкція яких буде основою для побудови майбутньої типології. Що стосується побудови типології мотиваційних контекстів звернення до східних духовних практик, то у цьому питанні ми спираємося на постулати наукового моделювання соціального світу, сформульовані А. Шюцем, а саме постулати логічної послідовності, суб'єктивної інтерпретації та адекватності [28, с. 43-44].

Перший тип мотиваційних контекстів звернення до східних духовних практик, який ми виділили в окрему групу, об'єднує мотиваційні контексти, в яких тематизуються проблеми пошуку смислу життя, свого призначення у світі, невідворотності смерті. Приклад такого мотиваційного контексту звернення до східних духовних практик ми знаходимо в історії життя Наталії: *«Для мене пошук почався, ну, так, в гострій формі, доволі смішно. У мене народилася дитина й, от, я біжу за молоком, дитина спить, уся на нервах, розумієш, встигнути ж треба, щоб не плавав. І пробігаю повз сусіднього будинку, а на ганку цього будинку стоїть жінка, немолода вже, проста така. І ось, вона зупиняє мене: «Жінка, скажіть мені, навіщо ми живемо?». Ну, і реакція у мене абсолютно, як у «саявки»: «Дурепа!» А потім кілька кроків я зробила й думаю, чому дурепа? Вона мені задає питання, на яке в мене немає відповіді: «Що таке життя?» – це ребус для мене невирішуваний. «Яка мета життя?», «Що я таке в цьому світі?», «Що за межею життя?» (70 р., сахаджа-йога).*

Цей пасаж відсилає нас до спогадів, які суттєво передують зверненню до сахаджа-йоги як однієї зі східних духовних практик, але пов'язуються з цією подією інформанткою, що рефлексує над своєю життєвою історією. Це, по суті, початкові етапи звернення до східних духовних практик, які також мають бути експліковані, адже лише сам індивід знає, де починається й де завершується його дія, тобто може вказати на її діапазон, що слід розуміти як властивість смислової та часової протяжності більш широкого проекту пов'язувати воєдино

проекти меншого порядку, які входять до його складу [28, с. 25]. Так, в історії життя Наталії звернення до сахаджа-йоги можна розглядати у межах проекту більш широкого діапазону – пошуку смислу життя. Цей проект водночас є «мотивом-для-того-щоб» звернення до сахаджа-йоги. Окрім цього, в наведеному уривку експліковані події життєвої історії інформантки, що можна віднести до її «мотивів-тому-що» звернення до східних духовних практик: це народження дитини та зустріч із жінкою. Останню подію можна тлумачити як певний «екзистенціальний шок», який призводить до того, що проблема смислу життя стає для Наталії тематично релевантною, висувається на передній план із до цього неproblemатизованого поля тематично знайомого світу повсякдення, який сприймався у своїй типовості, підтримуваній фундаментальними ідеалізаціями «й-так-далі» та «я-можу-завжди-знову». Це веде до порушення плину повсякдення, що вимагає нормалізації та прийнятного інтерпретативного рішення.

У соціологічного ракурсі особливо важливим є те, що постановка проблеми смислу життя та її конкретне вирішення не відбувається десь поза культурою та її смислами, а з необхідністю залучає соціокультурний контекст, значно ширший за контекст індивідуального життя (що знайшло своє відображення в інтерв'ю). Для Наталії таким соціокультурним макроконтекстом стала «перебудова»: *«У зв'язку з «перебудовою» якось відкрилися шлюзи, пішла досить велика кількість пропозицій різних (...). Спершу я побувала: раджнішевці, Чин Мой, езотерична школа Карасенко на Раднаркомівській, християнські секти, трансцендентальна медитація. Все це «сміття» я пройшла, ніде не знаходжу відповіді, розумієш, і скрізь підмішується дуже сильно чисто «бізнесовий» мотив. І от, я зустрічаю таке оголошення на Радянській площі... Там стояли два кіоски езотеричних, і я там іноді літературу почитувала, і між ними щілина. Я в цю щілину заглянула подивитися на якісь книги, які збоку. Дивлюся – маленьке оголошення: «Сахаджа-йоги запрошують на зустріч» (...). Так я познайомилася із цим вченням. І зрозуміла, що так, ось воно» (70 р., сахаджа-йога).*

Як пересвідчуємося, в історії життя Наталії, насиченій топонімами, що повсякчас нагадують про місце, де відбуваються події – Харків, а також відсилають до більш віддаленого радянського контексту, можна чітко відділити «мотиви-тому-що» звернення до східних духовних практик, що відносяться до мікрорівня соціального, та «мотиви-тому-що» звернення до східних духовних практик, що відносяться до макрорівня соціального. Якщо на мікрорівні аналізу йдеться про події особистої історії життя Наталії (ми на них вказали), то на макрорівні – це «перебудова» та пов'язані з нею соціокультурні трансформації, що створили сприятливі умови для поширення культурних моделей, які несли альтернативні загальноприйнятим (передусім, православній вірі) способи смислопородження та визначення реальності, в тому числі й східного походження, свідчення чого власне й знаходимо в наведеній секвенції. Таким

чином, на зломі культурних епох індивід, який прагнув відповісти на питання про смисл життя, опинився в умовах вибору між конкуруючими культурними моделями. Цей вибір здійснювався на різних підставах, для нашої інформантки «мотивами-тому-що» вибору сахаджа-йоги стали: розчарування в компетенції православних священників, відсутність ринкових рис в організації сахаджа-йогів, можливість на власному досвіді (за допомогою психотехнік) переконатися в реальності зв'язку з «джерелом життя», яке ототожнюється зі Святим Духом, Парамчайтан'єю тощо¹. Наведений пасаж закінчується моментом, який німецький антрополог П. Штромберг запропонував називати «точкою враження», розуміючи під цим поняттям момент знаходження зв'язку між індивідом і новим світоглядом [9, с. 14].

Зауважимо, що звернення до східних духовних практик у мотиваційному контексті пошуку смислу життя не завжди супроводжується переживанням «екзистенціального шоку», як у наративі Наталії. Ілюстрацією цього може бути уривок з історії життя Володимира: *«Я ніколи не думав про те, що буду займатися йогою або чимось подібним, бо все це досить довго було оповите якимось «містичним ореолом»; будучи народженим у СРСР, у 80-му році, природно, я мав про йогу дуже спотворене уявлення (...). Я досить багато часу присвячував музиці, працював ді-джеєм в нічних клубах (...). Коли я зрозумів, що робота ді-джеєм і «тусовки» мене вже не цікавлять, стався момент, який можна назвати екзистенціальною кризою, коли ти розумієш, що тобі вже майже тридцять, а сенсу як не було, так і немає (...). І постало питання, чим займатися, що робити. Одружуватися – не хочеться, працювати на якусь контору, присвятити себе кар'єрі – просто огидно»* (34 р., аштанга-йога).

У наведеному пасажі також експліцитно присутній мотиваційний контекст звернення до східних духовних практик, що формулюється в перспективі пошуку смислу життя, але тут, як ми пересвідчуємося вище, тематизація екзистенціальної проблематики відбувається поступово й пов'язується інформантом із досягненням певного життєвого рубежу та екзистенціальною кризою. У цьому випадку доречнішою, ніж метафора «шоку», виглядає метафора «екзистенціального вакууму», використувана В. Франклом [30] для позначення стану людини, спричиненого нестачею смислу існування, коли значимість більшості життєвих проєктів (таких як шлюб та кар'єра), які є готовими рецептами вирішення проблеми смислу для людини повсякдення, ставиться під сумнів. Також рисою «екзистенціального вакууму» є відчуття внутрішньої спустошеності, нудьги, які видаються безпідставними. Слід зазначити, що досягнення певного життєвого рубежу (а зазвичай це саме середній вік) як «мотив-тому-що» звернення до східних духовних практик фігурує в більшості наративів інформантів, де присутній мотиваційний контекст пошуку смислу життя, а тому виглядає типовим. У тексті

¹ Тут ми свідомо не вдаємося в змістовне розкриття культурної форми сахаджа-йоги та інших східних духовних практик. Докладніше про це див. А. Ожиганова, Ю. Філіппов [29].

нарративу Володимира відбиті й «мотиви-тому-що» звернення до східних духовних практик, які стосуються макрорівня соціального, зокрема це особливе, дещо містичне сприйняття йоги за пізньорадянських часів, яке сформувалося кінофільмами про східні єдиноборства. Власне, звернення до йоги інформанта припадає на часи Незалежності та відбувається через Інтернет, при цьому до мотиваційного контексту пошуку смислу життя, який залишається головним, додаються мотиви, пов'язані з погіршенням стану здоров'я.

Таким чином, якщо в історії життя має місце мотиваційний контекст звернення до східних духовних практик, позначений тематизацією проблем пошуку смислу життя (як «екзистенціального вакууму», «екзистенціального шоку» тощо), невідворотності смерті як «пограничної ситуації» людського існування (за К. Ясперсом), самотності в різних її проявах (космічної, культурної, соціальної, міжособистісної), аутентичності існування, ми вважаємо за можливе говорити про екзистенціальний мотиваційний контекст звернення до східних духовних практик. У цьому сенсі східні духовні практики постають як культурні форми, які пропонують рецепти вирішення екзистенціальних проблем, поряд з філософією й релігією.

У рамках другого типу мотиваційних контекстів звернення до східних духовних практик можна об'єднати мотиваційні контексти, в яких тематизується не стільки екзистенціальна проблематика, скільки проблеми (само)розвитку особистості. Приклад такого типу мотивації має місце в історії життя Юрія: *«До двадцяти років я був звичайною людиною, навчався в школі, в інституті, займався якимись звичайними побутовими речами. Після двадцятиріччя моє життя набуло якогось свідомого сенсу, я зрозумів, чого я хочу, що мені цікаво й що, по суті, все життя, воно в моїх руках (...). Першим кроком став пошук якихось незвичайних, цікавих речей, які б допомогли мені розкрити себе, розвинути себе, розвинути свою свідомість, розвинути своє тіло, розвинути свій розум, розвинути свій дух. І це було заняття східними бойовими мистецтвами (...). Після заняття бойовими мистецтвами я переключився більше на духовні практики...»* (29 р., хатха-йога).

У наведеній секвенції акцент перенесений з осмислення екзистенціальних питань, які тут постають як вирішені, на розвиток власних здібностей, причому як тілесних, так і психічних. Реалізуючи цей проект, який є «мотивом-для-того-щоб» звернення до східних духовних практик, інформант звертається спочатку до східних бойових мистецтв, а згодом – до практик роботи зі свідомістю (таких, як холотропне дихання), а зрештою – і до йоги. Відмітимо, що «мотивом-тому-що» вибору інформантом йоги, а саме хатха-йоги, стала її орієнтованість на поєднання тілесного та психічного розвитку. У цілому, цей сюжет нашої розмови на думку, що подібний тип мотивації взагалі властивий для тих, хто займався східними бойовими мистецтвами.

Однак це припущення спростовує історії життя Андрія, в якій ми не знаходимо етапу занять східними бойовими мистецтвами, але також зустрічаємося з подібним мотиваційним контекстом звернення до східних духовних практик: *«Я прийняв притулок у 2009 році, це недавно, так. Але зараз у мене таке відчуття, що я завжди був буддистом. Буддизм - це не якийсь ярлик, я можу сказати, що всі ці речі були моїм світоглядом років із чотирнадцяти, зі свідомого віку. І в мене ніколи не було проблем із думками про смерть. У мене ніколи не було ідей про те, що є якийсь «дивний дядько», якому потрібно догодити, який сидить із бородою на хмарі й посміхається нам. І коли я познайомився з буддизмом, спочатку в знайомих просто потрібно було посадити дерева, виявилось, що в цих людей є щось, що відповідає моїм думкам, моїм відчуттям і моїм бажанням, бажанню розвиватися»* (35 р., буддизм Карма Каг'ю).

У цьому пасажі екзистенціальна проблематика як мотиваційний контекст також відкидається, хоча вже більшою мірою в релігійних категоріях. У зв'язку з чим треба сказати, що тут досить виразно представлений феномен реінтерпретації біографічного досвіду інформантом. Справді, початкові етапи входження інформанта до школи буддизму карма каг'ю, напевне, на той час не сприймалися як «прийняття притулку», так ця подія була осмислена вже пізніше, коли культурна форма буддизму карма каг'ю була в достатній мірі інтеріоризована інформантом². У секвенції також експлікований один із «мотивів-тому-що» звернення до буддизму карма каг'ю, а саме знаходження інформантом спільних рис у власному світосприйнятті та знайомих буддистів, які, відтак, стали першими провідниками по новій реальності. У наративі Андрія також лунає думка щодо практичної спрямованості буддизму карма каг'ю, який не потребує «віри» у звичному розумінні цього слова.

Отже, такий тип мотивації, в якому звернення до східних духовних практик осмислюється в контексті (само)розвитку, (само)вдосконалення, незалежно від того, чи йдеться про підвищення тих чи інших функціональних показників організму шляхом психофізичного тренінгу, чи про «духовний» розвиток, ми будемо називати телеологічним мотиваційним контекстом звернення до східних духовних практик. Поняття «телеологічний» (лат. tele – мета) запозичене нами з соціологічної концепції американського соціолога Лестера Уорда [32], який розрізняв «генезис», тобто природну еволюцію, що є стихійною, позбавленою мети як специфічно людського способу конституювання діяльності, та «телезис» – свідому сторону еволюції, пов'язану з втручанням людини. Видається, що це поняття більш-менш вдало відображає специфічний мотиваційний контекст, в якому осмислюють своє звернення до східних духовних практик ряд наших інформантів.

² Нагадаємо, що Сангха – один з трьох скарбів буддизму, трьох складових «притулку» поряд із Буддою та Дхармою [31]

Третій із виділених нами типів мотивації, який досить близький до екзистенціального, має місце, наприклад, в історії життя Світлани: *«Почала я практикувати в 2006 році, восени. З одного боку, там були досить важкі обставини, після яких треба було себе в порядок приводити, а з іншого боку, вільний час, який можна було присвятити тому, чим я давно хотіла займатися, але у мене не було часу (...). Причому там ще були моменти, пов'язані з випадковістю. Мені порадив мій колега, він вважає себе буддистом, але не практикує, цього інструктора йоги. Але виявилося, що він знайомий моїх знайомих, моїх родичів. Ніби це не було випадковістю (...). А, мені ще сподобався той момент, що у нас не було нічого пов'язаного з інститутом гуру, нічого сектантського, що мене приваблювало. І відразу дали зрозуміти, що те, що ти робиш, ти робиш своїми зусиллями»* (40, хатха-йога).

У цій секвенції присутня вказівка на певні кризові обставини та події, які виступають в якості «мотиву-тому-що» звернення до йоги, яке уможливила наявність вільного часу. У якості «мотивів-тому-що» вибору спільноти йоги інформантка називає також відсутність інституту гуру та сектантських рис. Реконструйований «мотив-для-того-щоб» звернення до йоги інформантки можна сформулювати як подолання кризи у власному житті, зміст якої хоча й не експлікується, але виступає конститутивним для даного проекту.

Відтак, мотиваційний контекст, у якому тематизуються особисті та сімейні кризи, проблеми стосунків тощо, проте відсутня експліцитно виражена інтенція до знаходження смислу життя, ми будемо називати кризовим мотиваційним контекстом звернення до східних духовних практик.

Четвертий із виділених нами типів мотиваційних контекстів відзначається осмисленням індивідом свого звернення до східних духовних практик в перспективі реалізації зацікавленості Сходом та східними духовними практикам. Приклад такого типу мотивації знаходимо в історії життя Вероніки: *«Протягом довгого часу я шукала, але нічого не могла знайти, хоча я жила цим всім, мене завжди цікавили східні практики, східна культура. Я цим всім «хворіла», можна сказати. І згодом я почала займатися йогою вдома сама. Це стало дуже популярно: в Інтернеті, відеокурси і т. д. Тому що я більше не могла жити без йоги. У школі так сталося, мабуть, що Всесвіт послав мені людину... Моя подруга близька, вона сказала, що в неї є друг, знайома людина, яка викладає йогу. Я коли прийшла, я одразу відчула, що прийшла в потрібне місце, тому що я відчула, що тут мені дадуть щось більше, ніж просто фізичні вправи»* (20 р., аштанга-йога).

У наведеній секвенції звернення до йоги вписано в більш широкий контекст зацікавленості Сходом та східною культурою, причини якої тут майже не висвітлені. Проте звідси ми довідуємося, що пошуки інформантки приводять її до самостійних занять йогою за допомогою відеокурсів, однак до реальної спільноти тих, хто практикує йогу, наша

інформантка приходить через свою шкільну подругу – реального значимого іншого. Відмітимо, що вибір на користь йоги обґрунтовується інформанткою тим, що це щось більше, ніж фізичні вправи. Таку позицію ми зустрічали й в інших інтерв'ю, наприклад, проаналізованому вище інтерв'ю Юрія. У повному наративі Вероніки «мотиви-тому-що» звернення до східних духовних практик розкриті більш повно. Так, рефлексуючи над своєю життєвою історією, інформантка відзначає, що передувала зверненню до йоги відмова від їжі тваринного походження, практика вегетаріанства, яку можна розглядати в рамках реалізації більш загального проекту зацікавленості Сходом. Окрім цього, експлікуються такі «мотив-тому-що» вибору аштанга-йоги, як несприйняття деяких положень православ'я; більша відповідність філософії та практики йоги сучасним тенденціям життя, що виявляється, зокрема, в більшій самостійності, яка надається людині; позитивному погляді філософії йоги на життя; популярність та доступність йоги. Цікаво, що у підсумку йогою почали займатись члени сім'ї інформантки, а саме мати та бабуса. Відтак, зміни у зв'язку заняттями йогою торкнулися не тільки інформантки, але й життєвих світів членів її домашньої групи.

Пізнавальний тип мотивації також ілюструє наступна секвенція з історії життя Вадима: *«З самого дитинства мені взагалі була близька духовна тема, в мене бабуса п'ятидесятник, тобто я часто ходив в церкву. Але було багато запитань, на які церква не давала відповіді, й я почав цікавитися чимось іншим, новим. Мені було 13 років, це був 2003-2004 рік, у мене в місті (це Тернопіль) проводили лекції на якісь «східні» теми, в тому числі аюрведа, йога. І я почав ходити, мені дуже сподобалось. Є така група «AtmAsfera», вони проводили такі лекції. І в тому році, 13 років тому, я став вегетаріанцем, і, в принципі, тоді я вперше став займатися йогою, якщо говорити про класичну хатха-йогу. Потім була пауза, мені подобалась культура йоги, але не вистачало викладача. Більш серйозно я почав займатися йогою вже коли переїхав до Харкова, це було в 2010 році. Мене запросили готувати меню для йога-бару Махараджа» (25 р., аштанга-йога)*

У цій секвенції звертає на себе увагу те, що в якості одного з «мотивів-тому-що», який мав конститутивне значення для проекту звернення до східних духовних практик, інформант називає приналежність своєї бабусі до п'ятидесятництва – одного з напрямків протестантизму. І це виступає для інформанта таким елементом його біографічної ситуації, що підживлює звернення до східних духовних практик в майбутньому. Разом із тим, протестантська церква не давала відповіді на ряд запитань, що хвилювали інформанта, і це мотивувало інформанта до подальших пошуків. Власне, також в якості «мотиву-тому-що» звернення інформанта до йоги можна розглядати можливість відвідувати лекції з культури та філософії Сходу, які

проводилися українським рок-гуртом AtmAsfera³. Це можна віднести до «мотивів-тому-що» звернення інформанта до східних духовних практик макрорівня соціального, а саме популяризацію культури Сходу на українських теренах. Паралельно з йогою реалізація захоплення східною культурою втілюється в практиці вегетаріанства, а згодом – у захопленні аюрведою.

Таким чином, мотивацію звернення до східних духовних практик, яка інтерпретована індивідом у термінах пізнання та/або самопізнання, зацікавленості або захоплення східною культурою та Сходом, яка реалізується в тому числі через відвідування тематичних лекцій, семінарів, курсів тощо, ми будемо називати пізнавальним мотиваційним контекстом звернення до східних духовних практик.

П'ятий тип мотиваційних контекстів, про який варто сказати, об'єднує мотиваційні контексти звернення до східних духовних практик, у яких тематизується проблематики здорового способу життя, оздоровлення організму, лікування та самолікування. Приклад такого типу мотивації ми знаходимо в історії життя Леоніда: *«Прийшов я з егоїстичних міркувань, бо фізичне здоров'я закінчилося. І, напевно, так треба було, щоб під руку попала саме хатха-йога, яка дійсно веде з часом до духовної практики. Тоді я про це не думав, просто йшов для того, щоб зробити фізичне тіло здоровим. Це основна була мета, або спонукання. З часом вийшло так, що якийсь час я займався, мета була одна – поправити фізичне здоров'я і т. д. І вийшло так, що через дев'ять місяців мене поставили вже замінити мого інструктора або, можна сказати, майстра (...). У мене з'явилася нова мета – поїхати до Індії. І після поїздки в Індію, напевно, я вже відчув, що це щось більше, ніж фізичне здоров'я. Так я прийшов. Що було в дитинстві, я не знаю, зі мною це сталося в 20 років. До цього був активний спорт, який, у принципі, зі здоров'ям ніяк не пов'язаний»* (32 р., хатха-йога).

У наведеній секвенції відрефлексований «мотив-тому-що» звернення до східних духовних практик, а саме проблеми зі здоров'ям та необхідність їх вирішення. Цей основний «мотив-тому-що» конституює відповідний проєкт пошуку оздоровчих систем, реалізація якого приводить до хатха-йоги як одного з напрямків йоги (або частини йоги Патанжалі), який орієнтований на оптимізацію функціонального стану організму. Власне кажучи, успішна діяльність з реалізації цього проєкту веде до висунення нових проєктів, які реалізуються через відповідні дії та практики, такі як проведення семінарських занять. Це стосується й поїздки до Індії, що має визначальне значення для розуміння йоги, яка до цього сприймалася як тілесна практика, а після – як духовна. Варто також акцентувати увагу на тому, що в межах оздоровчої

³ Назва гурту складається з двох слів: «atma», що у перекладі з санскриту означає душу і «sfera» — це середовище, в якому вона живе.

мотивації східні духовні практики протиставляються, зокрема, спорту як формі фізичної культури, що ми спостерігаємо в наведеній вище секвенції.

Таким чином, мотивацію звернення до східних духовних практик, обґрунтовану індивідом в категоріях оздоровлення, ведення здорового способу життя та критики ортодоксальної медицини, ми будемо називати валеологічним мотиваційним контекстом звернення до східних духовних практик.

Шостий тип мотивації, який ми виділили, також містить у своєму обґрунтуванні валеологічну складову, але тут присутній акцент на конструюванні зовнішності та ефективній презентації себе в повсякденному житті. Такий тип мотивації звернення до східних духовних практик має місце, наприклад, в історії життя Наталії: *«Значення набула (мається на увазі йога – А.З.), напевно, після того, як моя тітка, яка на даний момент живе в Ірландії, схудла після пологів на 40 кілограм. Я дуже була вражена її результатами. Вона приїхала в гості до нас, я жила тоді ще з батьками, це був мій дев'ятий клас, і ми її запитали: «Олена, в чому секрет, такий результат, практично половини тебе немає?». Вона показала книжечку, зелену книжечку, називається «Чудова фігура за 15 хвилин» Грір Чайлдс (...). Прочитавши цю книгу, мені дуже сподобалася ця дихальна гімнастика, і я вирішила нею зайнятися, так як все життя сама борюся із зайвою вагою (по татовій, маминій лінії). І, позаймавшись все літо, я дуже добре схудла з цією гімнастикою. Коли я прийшла в школу, багато хто мене не впізнав»* (25 р., бодіфлекс, хатха-йога).

Як бачимо з наведеної секвенції, для інформантки йога як форма тілесної культури та тілесна практика, спрямована на модифікацію тіла та тілесності, стає релевантною в контексті вирішення проблеми зайвої ваги. Попри те, що слідування за вагою свого тіла також можна віднести до практик реалізації проекту здорового способу життя, який ми експлікували у випадку з валеологічним типом мотивації, тим не менш тут присутня специфічна орієнтація на культурні стандарти фемінності, зокрема ідеал стрункого жіночого тіла, що дозволяє виділити ще один, відмінний від валеологічного, тип мотивації звернення до східних духовних практик. При цьому йога як форма тілесної культури актуалізується в контексті більш глобальних тенденцій зміни ролі та значення тіла в сучасному суспільстві. Так, згаданий ідеал тендітного жіночого тіла сформувався та набув поширення порівняно нещодавно, упродовж останніх двох століть, і не є властивим для традиційних суспільств, у яких ідеалом була, навпаки, пишнотілість [33]. У цьому сенсі йога в сучасному суспільстві виступає однією з соціальних технологій, які впливають на тіло (М. Фуко), поряд із дієтою, аеробікою тощо, тобто є формою регулярного втручання в людське тіло з метою змінити його, зробити більш функціональним із точки зору успішності соціальних взаємодій, більш відповідним певним культурним візіям, зокрема стандартам фемінності та маскулінності тощо.

Ознаки цього типу мотивації звернення до йоги знаходимо також в історії життя Елізи: *«Почала я займатися кілька років тому. Прийшла я в йогу через фітнес-клуб, як це зазвичай буває. Єдине що – перед цим мій друг дав мені книгу з йоги прочитати, свого дідуся, радянська така книга була. І я її побачила, прочитала й зацікавилася цією наукою. Плюс із дитинства мене цікавило людське тіло, медицина, біологія, тобто все, що пов'язано із життям, зі світом, з істотою, ну і склад у мене такий філософський, тому з дитинства мене цікавили питання, які не цікавлять зазвичай дітей, напевно. Почалося все з «фізики». Прийшла у фітнес-клуб і вирішила спробувати йогу, вже тоді прочитавши книгу про якісь чудодійні ефекти її. Тоді в мене був нервовий стрес, перший курс інституту, нещасна любов» (27 р., йога).*

У наведеній секвенції звертає на себе увагу те, що інформантка приходить до йоги через фітнес, під яким у вузькому значенні розуміють оздоровчу методику, яка дозволяє скорегувати та контролювати вагу тіла. Тобто, як і в історії життя Наталії, тут присутня інтенція до відповідності культурним ідеалам жіночого тіла. Хоча мотивація звернення до йоги Елізи, безперечно, складніша. Так, лише в наведеній секвенції інформанткою відрефлексовані такі події особистої історії («мотиви-тому-що» звернення до йоги) як прочитана радянська книга з йоги, яка посприяла тому, що йога стала релевантною темою; зацікавленість біологією, науками про життя; філософський склад мислення. Окрім цього, вказуються такі «мотив-тому-що» звернення до йоги, як нервовий стрес, пов'язаний з навчанням, тобто в історії життя Елізи присутня також і валеологічна мотивація звернення до йоги. Все це мислиться інформанткою як детермінанти її актуальної біографічної ситуації.

Такий тип мотивації, у якому звернення до східних духовних практик інтерпретується в контексті корекції зайвої ваги, зовнішності, набуття більш соціально привабливого іміджу шляхом звернення до йоги тощо, ми будемо називати презентаційним мотиваційним контекстом звернення до східних духовних практик.

Сьомий тип мотивації пов'язаний з тематизацією трансперсонального досвіду в історії життя інформантів. Приклад такого типу мотивації має місце в історії життя Сергія: *«У 15-16 років я постійно бачив сни, які збувалися, дежавю. У мене була така чітка картина світу, така концепція була. Тільки сни [в неї] не вписувалися. Я думав, якщо я зможу відновити цей досвід, щоб я міг бачити, що там буде. Я налаштовувався, ще коли навчався в Університеті: я приїду на практику, що у нас буде на практиці (...). Заснув і бачу чітко – практика, одногрупники ходять, верстати, щось з електромеханіки пов'язано і т. д. Потім я приїжджаю туди в перший раз, обстановка один до одного. Я сиджу, просто в «шиоці», у мене таке здивування. І це секунд двадцять триває, дуже тривале дежавю. Мені це приснилося – і це сталося (...). Це було те, що мене підштовхнуло. Щось в цьому світі не так, як може здаватися» (25 р., тантра).*

У наведеному уривку інтерв'ю, який є його початком і, відтак, найпершою реакцією інформанта на наративний імпульс, експлікується «мотив-тому-що» звернення до східних духовних практик, яким для інформанта в ретроспекції виступає досвід трансперсональних переживань, а саме досвід передбачення майбутнього уві сні, що згідно з класифікацією С. Грофа [34] можна віднести до групи трансперсональних переживань, яку він називає «часовим розширенням свідомості». На відміну від «містичного» типу релігійного навернення, про який пише Д. Миронович [3], ілюструючи його секвенціями з біографічних інтерв'ю, у даному випадку трансперсональні переживання не осмислені інформантом як прояв потойбічного чи/і нумінозного в категоріях тієї чи іншої релігії. Цей досвід, який подається як достатньо секулярний по суті, стає підґрунтям та конститує проект пошуку пояснення пережитим феноменам у категоріях тієї чи іншої інтерпретативної схеми, який у свою чергу стає «мотивом-для-того-щоб» звернення до психологічних теорій та концепцій (НЛП, гіпноз, у тому числі еріксоновський), а згодом і до східних духовних практик, зокрема, кундаліні-йоги. У підсумку, інформант приходить до такої східної духовної практики, як тантра, що особливий акцент робить на сексуальності людини та сексуальних практиках.

Отже, мотиваційний контекст, у якому тематизується трансперсональний досвід, практики досягнення трансперсонального досвіду тощо, ми будемо називати трансперсональним мотиваційним контекстом звернення до східних духовних практик.

Підсумовуючи, зазначимо, що на основі аналізу 29 наративних інтерв'ю з представниками різних східних духовних практик, які становлять емпіричну базу нашого дослідження, ми виділили сім ідеально-типових мотиваційних контексти звернення до східних духовних практик, а саме: екзистенціальний, телеологічний, кризовий, пізнавальний, валеологічний, презентаційний та трансперсональний. Це саме ідеальні наукові конструкти, продукти наукової типізації, а тому вони, як правило, не зустрічаються в «чистому вигляді». Проаналізувавши секвенції, у яких змістовно представлені «мотиви-тому-що» та «мотиви-для-того-щоб» звернення до східних духовних практик, ми можемо стверджувати, що в історіях життя наших інформантів досить часто можна виявити різні мотиваційні контексти, які переплітаються. Це прогнозовано, адже реальність завжди складніша за наукові конструкти, які покликані її пояснити. На наш погляд, отримана типологія має очевидні евристичні можливості: по-перше, вона дозволяє підтвердити висловлене нами припущення про відмінність видів релігійної конверсії та типології мотивів звернення до східних духовних практик. Так, якщо екзистенціальний, кризовий, пізнавальний, трансперсональний мотиваційний контексти звернення до східних духовних практик досить схожі на відповідно емпатичний, трагічний, інтелектуальний, містичний тип релігійної конверсії [3], то такі мотиваційні контексти, як телеологічний, валеологічний, презентаційний є специфічними для східних духовних практик,

отже, свідчать на користь їх концептуалізації як окремого соціокультурного феномену. По-друге, вона дозволяє зробити перший крок у розумінні тенденцій поширення східних духовних практик на українських теренах, оскільки експлікує ті мотиваційні контексти, у яких звернення до східних духовних практик розміщено та інтерпретується індивідами, які їх практикують.

Список використаних джерел:

1. Сорока Ю.Г. Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого: монографія / Юлія Сорока. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2012. – 332 с.
2. Сорока Ю.Г. Видеть, мыслить, различать: социокультурная теория восприятия: Монография / Ю.Г. Сорока. – Х.: ХНУ имени В.Н. Каразина, 2010. – 336 с.
3. Миронович Д.В. Релігійна конверсія та новітні релігійні організації в Україні: досвід біографічного аналізу / Д.В. Миронович // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Випуск 16. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна. – 2010. – С. 542-547.
4. Панков А.А. Современная религиозность: между институционализмом и диффузностью / А.А. Панков // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2007. – С. 422-426.
5. Балагушкин Е. Г. Живительный эликсир или опиум прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России / Е.Г. Балагушкин. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 256 с.
6. Филатов С. Новые религиозные движения – угроза или норма жизни? / С. Филатов // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2002. – С.440-449.
7. Петрик В.М. Новітні та нетрадиційні релігії, містичні рухи у суспільно-політичній сфері України / В.М. Петрик, Є.В. Ліхтенштейн, С.В. Сьомін; [та ін.] . – Київ : Вид-во Європейського ун-ту, 2002. – 330 с.
8. Рязанова Л. «Нью-эйдж» – религиозное сознание в ситуации постмодерна / Л. Рязанова // Соціальні виміри суспільства. Збірник наукових праць. Випуск 5. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – С. 422-437.
9. Исаева В.Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе / В.Б. Исаева // Журнал социологии и социальной антропологии. – № 1/2010. – С.127-147.

10. Исаева В.Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью: автореф. дисс. ... канд. социол. наук. / В.Б. Исаева. – СПб., 2014.
11. Lenoir F. Le Bouddhisme en France / F. Lenoir. – Paris, Fayard, 1999, 447 p
12. Lenoir F. La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident / F. Lenoir. – Paris, Fayard, 1999, 393 p.
13. Backer B. Bouddhismes en Belgique / B. Backer // Courrier hebdomadaire du CRISP 23/2002 (n° 1768-1769), p. 5-70.
14. Mathé T. Les pratique sociales émergentes: L'exemple des communautés Bouddhistes dans la perspective du processus de civilisation de N. Elias / T. Mathé // Sociétés 4/2003 (no 82), p. 61-72.
15. Mathé T. Politique du bouddhisme / T. Mathé // Sociétés 4/2002 (no 78), p. 55-69.
16. Séguy J. Navayâna ou «Bouddhismes d'Occident»? / J. Séguy // Archives de sciences sociales des religions. – 2000. – № 112, p. 49-63.
17. Magnin P. Bouddhisme: unité et diversité. Expériences de libération / Paul Magnin – Paris, Éditions du Cerf, 2003, 763 p.
18. Obadia L. Le bouddhisme en Occident / L. Obadia. – Paris, La Découverte «Repères», 2007, 128 p.
19. Kay D. N. Tibetan and Zen Buddhism in Britain. Transplantation / D. N. Kay // Development and Adaptation. – New York. – Londres, Routledge Curzon, 2004, 260 p.
20. Michelis E. A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism/ E. Michelis // New York. – Londres, Continuum, 2004, 282 p.
21. Ceccomori S. Cent ans de Yoga en France / S. Ceccomori // Paris, Edidit, 2001, 405 p., (préface de Michel Hulin).
22. Yoga. The Indian Tradition / [André Padoux. Ian Whicher, David Carpenter, éds,]. – Londres, Routledge Curzon, 2003, XI + 206 p.
23. Altglas V. Comment le yoga a conquis l'Occident / V. Altglas // Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, 2011/6 (N° 23), 21 p.
24. Palmer D. Falun Gong: la tentation du politique / David Palmer // Critique internationale 2/2001 (no 11), p. 36-43.
25. Palmer D. Le qigong et la tradition sectaire chinoise / David Palmer // Social Compass, 50 (4), 2003 p. – p. 471-480.

26. Ипатова Л.П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России: автореф. дисс. к. соц. н. / Л.П. Ипатова. – Официальный сайт ИС РАН. – 2006. – Режим доступа: <http://www.isras.ru/publ.html?id=1837>
27. Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию / В.В. Семенова. – М.: Институт социологии РАН, Добросвет, 1998. – 292 с.
28. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А.Шюц; пер. с нем. и англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004 – 1056 с. – (Серия «Книга света»).
29. Ожиганова А.А. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики / А.А. Ожиганова, Ю.В. Филиппов // Издательство ИЭА РАН. М. – 2006 – 300 с.
30. Франкл В. Основные понятия логотерапии [Электронный ресурс] / В. Франкл. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/franv01/#6>
31. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций [Электронный ресурс] / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 19-44. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/torchin/buddhism_02.html
32. Уорд Л. Ф. Психические факторы цивилизации / Л.Ф. Уорд – СПб. – 1897.
33. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс // При участии К. Бердселл: Пер с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. М.: Едиториал УРСС, 2005. – 636 с.
34. Гроф С. Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД [Электронный ресурс] / С. Гроф; пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1998. – Режим доступа к книге: <http://psylib.ukrweb.net/books/grofs01/txt19.htm>